anuário antropológico
v. 48 • nº 2 • maio-agosto • 2023.2
O que os negacionismos negam? Gestão do oculto e produção da verdade a partir de uma etnografia da política no norte de Moçambique

What do negationisms negate? Management of the occult and production of truth from an ethnography of politics in Northern Mozambique

DOI: https://doi.org/10.4000/aa.11090

Daniel de Jesus Figueiredo
Universidade Federal de Minas Gerais – Brasil

ORCID: 0000-0002-8484-3923
dejesusfigueiredo.daniel@gmail.com

Doutor em Antropologia pela UFMG. Pesquisador do Laboratório de Antropologia das Controvérsias Sociotécnicas (LACS), Departamento de Antropologia – UFMG e do Núcleo de Antropologia Visual (NAV), Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FAFICH) – UFMG. Atua no campo dos Estudos Africanos nas áreas de antropologia da política (relações de poder, conflito e corrupção); antropologia da moral; antropologia visual e das artes. Possui experiência em antropologia das ciências e das tecnologias.

Este artigo explora certas discursividades presentes na chamada era da pós-verdade, através de contextos epistêmicos divergentes, em que a produção de verdades, e a produção da verdade como valor na ciência e na política, entra em disputas por legitimidade e poder. Tais conflitos estão relacionados a metafísicas produtoras de discursos de visibilidade e de invisibilidade, que operam como meios de efetuação da verdade. A partir de uma investigação etnográfica feita no norte de Moçambique, onde o Estado convive de forma imanente com uma política do mundo invisível, por meio do discurso da feitiçaria, proponho estabelecer uma analogia entre dinâmicas diferentes de operação com o oculto, advindas tanto do discurso da feitiçaria como dos discursos negacionistas, presentes na política brasileira e no mundo, conforme tem sido demonstrado por estudos etnográficos e políticos atuais.

Modos de veridição. Produção do oculto. Boatos (rumores). Feitiçaria e Política. Nampula – norte de Moçambique.

This article explores discursivities present in the so-called post-truth era. To do so, it examines divergent epistemic contexts of truth production, which also produce truth as a value for science and democracy. In these contexts of truth and value production there is a dispute for legitimacy and power that is related to metaphysics producing discourses of visibility and invisibility, which operate as means of effecting truth. Based on ethnographic research carried out in Northern Mozambique, it is observed that the State immanently coexists with the politics of the invisible world, through the discourse of sorcery. Thus, I propose to establish an analogy between different dynamics of operation with the occult coming from both the discourse of sorcery and the negationist and conspiratorial discourses, present in Brazilian politics and in the world, as have been demonstrated by current ethnographic and political studies.

Regimes of veridiction. Production of the occult. Rumors. Sorcery and Politics. Nampula – Northen Mozambique.

Introdução

Durante o trabalho de campo em Nampula, no norte de Moçambique, pesquisei as relações de poder entre a elite política e econômica local. Neste ambiente, a política de Estado convive de forma imanente com uma política que se produz na relação entre o *reino visível* (nosso mundo cotidiano) e o *reino invisível* (mundo cabível aos espíritos, entidades e feiticeiros que podem acessá-lo) (Figueiredo 2020, West 2009). Dada esta composição, entre o Estado e a tradição, as relações de poder são mediadas tanto por práticas discursivas modernas (como a democracia) como por práticas discursivas tradicionais (como a feitiçaria).

A partir deste contexto etnográfico, proponho um experimento de pensamento ao estabelecer conexões parciais (Strathern, 2004) entre a discursividade da feitiçaria (segundo sua presença no norte de Moçambique) e discursividades negacionistas presentes no campo de incertezas da chamada era da pós-verdade, conforme tal ambiente tem sido pesquisado etnograficamente no Brasil e no exterior nos últimos anos (Almeida 2018, Brown 2021, Cesarino 2020, 2021a, 2021b). Proponho uma leitura das discursividades negacionistas considerando suas bases epistêmicas não modernas. Assim, apresenta-se uma perspectiva não orientada, de antemão, por um viés moral modernista de purificação (Latour 2000, 2019a), o que nos desviaria da possibilidade de conceber um ponto de vista diferente acerca do lugar central que a verdade ocupa como valor moral para o Ocidente, mediante o atual ambiente de incertezas presente em um cenário de instabilidades epistêmicas, gerado pela negação da eficácia dos saberes científicos (Cesarino 2021a) e pela negação da eficácia institucional da democracia (Brown 2021, Mouffe 2015).

O cerne deste artigo é dar início à construção de uma conexão epistêmica entre discursos não modernos oriundos de diferentes contextos ontológicos. Desta maneira, o objetivo pretendido é alcançar uma "boa medida" analítica acerca das características epistêmicas presentes nas discursividades negacionistas contemporâneas, por meio de uma comparação possível entre feitiçaria, boatos e *fake news*. De outra forma, objetiva-se também uma abordagem acerca dos diferentes modos de instauração de discursos de verdade, que se encontram em disputa por legitimidade no atual cenário político da chamada era da pós-verdade.

A política entre o visível e o invisível: a gestão do oculto no norte de Moçambique

A feitiçaria é parte da vida social moçambicana. E a política não é imune a esta condição. Não importa por meio de quais narrativas os agentes políticos escolham demonstrar suas ações. Todos têm que lidar, de algum modo, com as formas tradicionais de agir que dizem respeito ao mundo visível, mas em sua relação com o mundo invisível. E não se trata de uma questão de "crer", ou não, na feitiçaria. Trata-se de saber lidar com os efeitos práticos e com a eficácia da sua discursividade. Pois, a feitiçaria, sob seus aspectos palpáveis, também é um conjunto de práticas

Anu. Antropol. (Brasília) v. 48, n. 2, pp.82-101. (maio-agosto/2023). Universidade de Brasília. ISSN 2357-738X. https://doi.org/10.4000/aa.11090

e técnicas acerca do oculto. Algo que, neste sentido, pode ser aprimorado como qualquer outra técnica (Figueiredo 2020, 183-210). Em Nampula, todas as pessoas, sejam "pessoas comuns" ou pessoas na posse de determinado poder, necessitam confrontar, ou ter diplomacia, com o mundo invisível. E todos devem atentar para se protegerem das investidas noturnas (Trentini 2016).

Ao enfatizar a noção de *composição da política* (Figueiredo 2020, 67), na qual o substrato existencial da política está agregado e não deve ser separado das práticas cotidianas, não se pode, segundo a tradição em Moçambique, entender e agir sobre o *mundo visível* sem buscar o entendimento e a ação no *mundo invisível*. A compreensão das práticas de poder está subordinada à compreensão dessa dinâmica, pois o *poder* está dado pelas condições e capacidades de acesso ao oculto. Isso ocorre, mesmo que alguns políticos possam, no exercício de seu mandato, negar a intromissão da tradição nos assuntos de governo. De forma independente dos seus desígnios, existe uma reprodução da política a partir das tentativas de intervir em um mundo de incertezas e de conflitos e nas sobreposições existenciais entre o mundo visível e o mundo invisível.

A associação entre feitiçaria e política, assim como a cosmologia do invisível, não é exclusividade de Moçambique, sendo um tema que permeia a vida social africana, conforme vários estudos apresentam (Ashforth 2005, Blanes 2017, Comaroff e Comaroff 1999, Englund 1996, Geschiere 1995, 2013, Marshall 2009, Moore e Sanders 2001, West 2009). Esta distinção entre o *reino visível* e o *reino invisível*, produz uma política que é interpretada e traduzida por meio da mobilização de dois discursos: o *discurso da visibilidade* e o *discurso do oculto*. O que pertence propriamente ao mundo visível, se dá como visível. O que pertence propriamente ao mundo invisível, se dá como oculto, mas produz, também, "visibilidade". Segundo a linguagem da feitiçaria, o poder se dá ao acessar o mundo invisível. Pois é do mundo invisível que se pode ter "visibilidade", uma visão transcendente das coisas, do mundo ordinário, enfim, do mundo visível. Aqueles que dizem "ver tudo", que propagam a visibilidade e demonstram simultaneamente a capacidade de mudarem o mundo visível através de grandes feitos são justamente aqueles que têm acesso ao que está oculto para a maioria das pessoas.

Diante deste contexto de pluralidade ontológica da política, existe uma questão importante acerca do gerenciamento do poder, pois o poder está na capacidade especial em acessar o mundo invisível, acessar o que está oculto. A própria definição do que seja a feitiçaria é indissociável de uma definição do que seja o poder. Segundo Harry West constatou em Mueda (localidade no extremo norte de Moçambique, na província de Cabo Delgado), a *uwavi* (que é o termo xi-maconde para o que se chama, em português, de feitiçaria) permite a criação de um discurso por meio do qual a realidade do mundo é composta e sustentada por relações de poder, em uma luta constante entre a manutenção da possibilidade de um equilíbrio entre o *mundo invisível* e o *mundo visível*, e a busca de formas de romper com esse suposto equilíbrio para a obtenção de capacidades de transformar o mundo cotidiano, em acordo com interesses específicos. A feitiçaria é por excelência uma linguagem de poder (Figueiredo 2020, 170-81). É a forma mais direta e perigosa de

investir sobre forças estranhas para transcender o mundo comum que a maioria das pessoas conhece, para obter influência e capacidade de fazer coisas extraordinárias (West 2009, 38-45). Segundo o esquema relacional concebido a partir da *uwavi*, "(...) o poder é, por definição, a capacidade excepcional de transcender o mundo que a maioria das pessoas conhece, com o objetivo de obter influência sobre ele *para* fins extraordinários" (West 2009, 44). Dentro da lógica relacional da feitiçaria, segundo os macondes, mas para a maioria das pessoas do norte de Moçambique:

> (...) os feiticeiros movem-se num reino para além do visível. Deste ponto de observação privilegiado, visionam o mundo diferentemente das pessoas normais e tornam as suas visões realidade, geralmente ao serviço de seus próprios interesses egoístas e em detrimento de vizinhos e parentes. Embora o poder produza, de fato, disparidades visíveis em termos de riqueza e de bem-estar, segundo este esquema, os mecanismos e a dinâmica explícitos do poder permanecem ocultos das pessoas comuns que são, por definição, relativamente destituídas de poder (Ibid., 44-45).

Apesar desta definição caracterizar o poder como "destrutivo", do ponto de vista prático das ações de um feiticeiro, segundo West, o esquema cultural da feitiçaria não postula que o poder é em si destrutivo (Ibid., 45).

> Na verdade, ele é essencial para a produção e a manutenção do bem-estar social. O poder manifesta-se de forma benéfica nos atos de figuras de autoridade responsáveis que – tal como os feiticeiros malévolos – possuem a capacidade de entrar no reino invisível para formular e realizar visões transformadoras do mundo. O exercício benéfico do poder implica, de fato, que se transcenda o mundo produzido pelos feiticeiros maléficos e que se desfaçam os seus atos de poder destrutivos. O poder é, assim, uma série infindável de manobras transcendentes e transformadoras, cada uma das quais ultrapassa, contraria, inverte, derruba e/ou reverte a precedente. Na verdade, é sinônimo de tais manobras: o desfazer e refazer decisivos (ainda que temporariamente) do exercício do poder de outrem, aquilo que no discurso da *uwavi* se denomina *kupilikula* (West 2009, 45).

Assim, o gerenciamento do poder, tanto no Estado como na gestão do oculto, é fundamental, de um ponto de vista ético, para o exercício de uma "boa governança". Não apenas os feiticeiros malévolos têm acesso ao oculto, mas também aqueles líderes poderosos imbuídos na busca do bem-estar coletivo. Durante o trabalho de campo, tive importantes políticos locais como interlocutores centrais. Cada um deles, ao seu modo, estava consciente do lugar da tradição como forma legítima de interpretar as relações de poder. E cada um tinha uma maneira particular de relacionar-se com a tradição e, a partir disso, estabelecer suas condutas para a gestão da política.

Mahamudo Amurane era o presidente[1] de Nampula à época da pesquisa. Ele foi também o meu anfitrião e permitiu a minha estadia no Palácio Municipal, moradia oficial do governo local, durante o período de campo. Amurane sempre deixou clara a sua posição a respeito da feitiçaria. Era algo que não admitia pessoalmente e ao qual não queria ver o seu nome relacionado. A discursividade modernista que Amurane dava visibilidade, como narrativa política, não permitia que ele, pessoalmente, pudesse se ver envolvido nestes assuntos. Porém, como político local, Amurane já havia comentado sobre os riscos dos boatos. Ele sabia muito bem que poderia ser traduzido nos termos da feitiçaria. Não era o caso em que ele, como presidente municipal, se declarasse publicamente contra a feitiçaria. Todavia, ele sabia que o mundo à sua volta era constantemente interpretado por meio da feitiçaria. Contudo, ao mesmo tempo em que sua posição era pessoal, as implicações políticas advindas de tal escolha, qual seja, apartar-se dos assuntos do mundo invisível afastando-os de sua agenda de ação, eram de primeira ordem. Deste modo, a recusa pessoal de Amurane em envolver-se nos assuntos sobre feitiçaria diz respeito ao seu posicionamento político, cuja centralidade se assentava na manutenção de valores democráticos e liberais, enfim, modernistas.

Era justamente por isso que Amurane não admitia interferência de pessoas que buscavam trazer práticas e discursos tradicionais para dentro do seu governo. Ao querer agir segundo os preceitos e valores da democracia, a ideia de que poderiam existir "coisas ocultas" dentro da política era vista como inadmissível. Por isso, fazer alianças com autoridades tradicionais, trazer "pessoas para perto", ou ouvir conselhos de "anciãos", seria também, na percepção de Amurane, permitir a intromissão de visões divergentes da visibilidade nas ações, que a democracia prega e exige como preceito ético e racional, na forma da discursividade da *transparência política*. Contudo, por mais que seu posicionamento pessoal fosse esse, Amurane não tinha controle sobre o modo como a população, e mesmo como seus aliados políticos, pensavam o mundo e a política. Como lembra West (2009), a feitiçaria, e os modos próprios de existir do norte de Moçambique forneciam a linguagem comum através da qual o mundo era interpretado e ganhava seus sentidos.

Segundo a maioria das pessoas de Nampula, sem a feitiçaria não se agrega poder e prestígio. O próprio fato de se ter êxito entre os demais acarreta boatos sobre "os meios" como tais sucessos foram alcançados. Entretanto, negar a feitiçaria como linguagem, como meio de interpretar, traduzir e explicar, seria como apartar-se não apenas de se comunicar com o mundo invisível, mas também de deixar de reconhecê-lo e de não compartilhar com as pessoas que vivem por esta linguagem, necessária para atuar em seu mundo. Essa "negação" é, de certo modo, inviável para qualquer um que esteja a lidar com o poder, no norte de Moçambique.

A impossibilidade de negar a feitiçaria como linguagem está dada na própria definição do poder que, em uma perspectiva doméstica, ocorre nos termos da linguagem da feitiçaria: justamente naquela "(...) capacidade excepcional de transcender o mundo que a maioria das pessoas conhece, com o objetivo de obter influência sobre ele para fins extraordinários" (West 2009, 44). Como em quase

1 Não existe em Moçambique a designação de *prefeito*. O seu equivalente formal é o *presidente* de município, ou presidente municipal. Utiliza-se também o termo *edil*. De onde se diz *edilidade* como equivalente à municipalidade.

todas as definições de poder, esta é amorfa o suficiente para abarcar a maioria dos êxitos pessoais, profissionais e familiares. Ainda mais quando se trata de um lugar onde, infelizmente, o desemprego e a desigualdade tornam ainda mais delineável quaisquer desempenhos ou aquisições, seja de bens ou de prestígio, mediante os demais semelhantes. Este "destaque dos êxitos" torna-se monumental, perante a população, quando se trata de grandes feitos e prestígio acumulado realizados por autoridades políticas. Este era o caso da gestão municipal exercida por Amurane. Ele gozava de popularidade justamente pela *visibilidade* dos seus feitos políticos, pois tinha *capturado* recursos importantes. Como ele conseguia fazer aquilo? Ainda mais quando a ausência dos repasses de verbas públicas e os rombos nos cofres públicos eram notícias correntes?[2] Muitos indagavam: de onde vinham os "feitos extraordinários" alcançados por Amurane?

Era início da noite e conversávamos antes do jantar. Lembro-me de Amurane contar um caso que lhe havia ocorrido naquele dia. Após um dos seus compromissos públicos, um senhor se aproximou e lhe perguntou, em tom informal, quem era o seu curandeiro. Ou se ele tinha vários. Porque, se fosse apenas um, devia ser um curandeiro poderoso. Amurane ria diante destes casos. Com alguma frequência, pessoas de autoridade lhe perguntavam, "informalmente", quem eram seus curandeiros. Amurane parecia sempre levar isso em tom de brincadeira. Mas, no dia em questão, perguntei o que ele havia respondido ao homem. Amurane disse que não negou e nem afirmou. Apenas sorriu e deixou que ficasse a pensar. Amurane podia não levar a sério a linguagem da feitiçaria. Mas sabia que as pessoas de Nampula, em geral, levam a feitiçaria a sério. O êxito, principalmente quando parecia chegar repentinamente, era entendido como um sinal de que havia uma "razão oculta", um índice de feitiçaria[3].

Lembro-me de outra vez que conversei com Amurane sobre esse assunto e ele falou sobre seus êxitos na gestão do município: "aquilo que as pessoas pensavam ser feitiçaria, nada mais era do que competência técnica". As pessoas, em geral, não sabiam que ele era formado em administração e em gestão financeira. O que fazia não era "mágica", e sim, boa gestão: auditoria financeira, prestação de contas do município, parcerias público-privado, dentre outras "ações técnicas" em gestão[4]. Essa linguagem técnica que Amurane aplicava era propriamente a linguagem da governança pública. Uma "língua" que ele aprendeu muito bem aqui no Brasil, em Minas Gerais, onde estudou e trabalhou como funcionário público no governo do estado, justamente, a gerenciar finanças[5]. Essa linguagem da gestão pública era uma "língua oculta" para boa parte das pessoas de Nampula e mesmo para muitos funcionários municipais. E era a linguagem de poder que Amurane privilegiou e extraiu seu sucesso e prestígio. Para as pessoas de Nampula, assim como para a maioria das pessoas do norte de Moçambique, a expressão de linguagens de poder não familiares é, *per si*, um sinal de feitiçaria. Deste modo, por que tal interpretação não recairia sobre Amurane? O fato de ele se apartar de certos aspectos da tradição não era impeditivo para que o efeito da feitiçaria, como lógica explicativa do poder, continuasse a operar à sua revelia.

2 Os políticos de oposição ao governo nacional queixam-se de que costumeiramente não há o repasse do *Fundo de Investimento de Iniciativas Autárquicas* apenas para autarquias não pertencentes ao partido no poder. Este fundo é vital para a manutenção de infraestruturas básicas dos municípios.

3 Existe uma distinção local entre "feitiçaria de construção" e "feitiçaria de ruína" (de "destruição"). Contudo, como West adverte, é preciso ter cuidado para não empobrecer nossa compreensão da feitiçaria como limitada a uma lógica binária entre "feitiço para o bem" e "feitiço para o mal". A ambivalência sobre a feitiçaria é mais complexa do que essa simples dicotomia, pois, "atos construtivos" podem ser "destrutivos" sob outras perspectivas. Não existe, de fato, "feiticeiro mal" e "feiticeiro bom". São os modos de agir, juntamente com os seus efeitos, que determinam. Existem atos que podem ser bons, sob determinada perspectiva. Porém, esses mesmos atos, sob outra perspectiva, podem ser ruins. O jogo com a feitiçaria é relacional, principalmente quando está envolvida na política profissional (West 2009, 135-6).

4 A eficácia das técnicas de governo aplicadas por Amurane não exclui a possibilidade delas serem traduzidas como eficácia da aplicação de técnicas outras. Se os meios são ocultos para quem os perscruta, não importa, a princípio, quais sejam estes meios. O seu efeito, sim, será avaliado segundo uma lógica da feitiçaria, pois a feitiçaria é, também, sob certas premissas nativas, uma lógica sobre o oculto.

5 Além de estudar administração na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Amurane trabalhou no IPSEMG (Instituto de Previdência dos Servidores do Estado de Minas Gerais) com gestão de finanças.

*

Chale Ossufo (2020), um importante político local, foi outro interlocutor na pesquisa. Graduado em ciências sociais e sociólogo de formação, começou sua carreira como professor. Desde então, compõe os quadros da Frelimo[6]. Quando estive com Ossufo (2016 e 2017), ele era secretário da Frelimo em Nampula. Mas ele foi também o presidente de Nacala-Porto (2009-2013), segunda cidade mais importante da província de Nampula, durante o período em que se deu o maior impulso desenvolvimentista na Região Norte, desde o fim do colonialismo (1975). Os efeitos trazidos pelo "desenvolvimento", em Nacala, eram drásticos demais para não serem notados. Os problemas pareciam ter a mesma magnitude das obras e dos projetos executados. Todavia, o discurso da feitiçaria apresentava-se na mesma efervescência das mudanças e dos problemas instalados com a chegada do grande capital estrangeiro.

– "Muitas pessoas falam (em Nampula e em Nacala) que, com o crescimento da cidade, houve um aumento da feitiçaria. (...) As pessoas não conhecem mais os vizinhos, etc. Como você, como autoridade, lida com essa questão? Porque é também um tipo de conflito (...)".

– "É o pior de todos os conflitos. E é difícil combater esse conflito. Porque são preconceitos nossos". Disse Ossufo, logo em seguida. E continuou:

– "Antes morria pouca gente. Mas aumentou a insalubridade, aumentou doenças, aumentou mortes (...) isso aumenta os boatos sobre feitiçaria. Mas não quer dizer que isso seja por feitiçaria. É por morte natural".

– "As pessoas daqui são assim: morre minha família, eu acuso você! Acuso quem me apontou o dedo... fez 'cut-cut'[7] para mim (...)".

Ossufo, como um líder político, não podia aceitar boatos, apenas. Não bastava dizer que há feitiçaria. É preciso verificar se existe outra explicação plausível. Ele colocou-se, então, a narrar algumas situações em que houve acusação de feitiçaria. Porém, no lugar disso, comprovou-se outras causas para os infortúnios e as mortes.

Em um dos casos, em que várias pessoas passaram mal e algumas morreram, Ossufo falou que houve o uso de alimentos com validade vencida. Assim, a causa dos malefícios foi intoxicação alimentar e botulismo.

Uma outra situação, um tanto peculiar, foi um esquema de burla (corrupção) envolvendo os cemitérios. Ossufo disse que havia cerca de 115 campas (sepulturas) no cemitério da cidade. Por cada campa, o município pagava uma indenização de auxílio. Ao retornar de uma viagem de trabalho, encontraram quatrocentas campas no cemitério. Pediu-se que se fizesse uma exumação daquelas campas, e os túmulos estavam vazios, em sua maioria.

6 Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo). Movimento de libertação anticolonial que, após a independência, tornou-se o principal partido político do país. A Frelimo está no poder nacional desde 1975 até os dias atuais.

7 Chale Ossufo usou essa onomatopeia para referir-se ao ato de fazer feitiço. Ele esfregava as pontas dos dedos indicadores uma na outra enquanto dizia "cut-cut". Me fez lembrar de nossa expressão brasileira, "mexer os pauzinhos", de uma forma bem literal.

– "Da noite para o dia apareceu centenas de campas! Teve um senhor que 'matou a família inteira', pois tinha dez campas de uma só vez", disse Ossufo aos risos.

– "Esta situação dos cemitérios é mais séria, porque tem as cerimônias que se faz em negociação com os espíritos". Como ele disse: "lidamos com o desenvolvimento, mas, ao mesmo tempo, temos essa questão. Fizemos a exumação e provamos a burla. Não era feitiçaria".

Esta circunstância, do modo como Ossufo a expressou, é comum no norte do país. Lembra uma conjunção clássica, para a literatura antropológica, se pensarmos, por exemplo, na obra de Evans-Pritchard (2005 [1976]), sobre a bruxaria entre os azandes: a explicação dos infortúnios, a partir da lógica da bruxaria. É comum, em Moçambique, vermos matérias em jornais impressos e na televisão sobre perseguições e linchamentos devido a acusações de feitiçaria (West 2008). Uma estiagem de chuva prolongada pode gerar acusações de causas feiticeiras, havendo perseguição de pessoas: comerciantes, vizinhos, administradores públicos etc. Segundo Ossufo, quando a população age assim é preciso estabelecer critérios para "julgar os fatos". Porém, o que está em jogo não é a exclusão da feitiçaria como categoria válida de entendimento. Mas, o estabelecimento de critérios para julgar quando a lógica da feitiçaria deve ser acionada. A feitiçaria está presente no cotidiano. Todavia, nem tudo poderia ser causado por ela, pois existem também os fatos do mundo visível.

Contudo, no momento em que são invocadas as primeiras teorias explicativas, do ponto de vista das explicações plausíveis no mundo visível, e tais teorias falham, as ideias do oculto fazem equivaler-se a "teorias secundárias" (Horton 1993; West 2009, 89). O que Ossufo apresentou foram os seus "testes de validação" para as primeiras teorias explicativas. E estas, diante dos testes feitos pelo administrador público, não falharam. A feitiçaria operaria como uma teoria secundária, no mundo visível, porque o seu lugar próprio é o invisível. Mas o oculto também está presente no mundo visível. O mundo invisível é tão real como o visível. Quanto a isto, Ossufo não recua e não nega. Ele, assim como a maioria das atuais autoridades, deve se proteger das investidas do oculto, como os chefes antepassados faziam de outras formas não tão distantes no tempo.

– "Vou ser honesto com vocês. Eu também tenho lá minhas raízes na tradição. Sigo minhas 'leis tradicionais'. Eu também uso espiritismo e outras coisas. Eu não posso ser uma ilha, um único. Há coisas que eu não posso fazer no cemitério, por exemplo. Há maldições que podem cair sobre mim".

Chale Ossufo disse isso imediatamente depois de apresentar sua explicação sobre "as causas reais" dos infortúnios ocorridos em Nacala. Ele pareceu-me demonstrar que vivia sob o regime de dois mundos distintos e mutuamente presentes. Isto porque, como pode parecer no caso anterior, não se tratava, ali, de relegar a linguagem da feitiçaria a uma "lógica de segunda mão". Ou de negar a validade

da feitiçaria como forma de se compreender o mundo. Entretanto, tratava-se de "colocar as coisas em seus devidos lugares". Como disse Harry West (2009, 89), em relação ao modo como as pessoas do norte de Moçambique compreendiam o *mundo invisível*: "o reino invisível (...) reflete e nega, simultaneamente, o visível. Existe como um reino à parte – imitando, contradizendo e opondo-se ao visível –, mas também existe dentro do visível, para além de o subsumir em seu seio". A relação entre o mundo visível e o mundo invisível é ambígua. Como Ossufo disse: "há confrontos espirituais, que acontecem por outros meios". Para um político, proteger-se das investidas do mundo invisível é mais complexo do que se proteger das ameaças do nosso mundo.

– "Não se agrada a todos quando se é político. E aí? Como se faz? Como se proteger disso? Não tem segurança armado que te proteja disso". (...)

– "Precisa-se de *preparação*. Todo chefe precisa de ancião para fazer rezas, para combater o 'cut-cut'", disse Ossufo.

Essa situação é generalizada no norte de Moçambique. A procura de métodos para se proteger das investidas do mundo invisível. Dentre esses métodos, o mais utilizado é o das *vacinas*. As *vacinas* são uma proteção mágica feita por manipulação de lâminas e cortes no corpo, executada por curandeiros para se proteger da feitiçaria de outrem. Chale Ossufo disse que todo mundo em Moçambique, que se subordina à tradição, toma as *vacinas*. Mas um político precisa de algo mais. Porque ele lida com muitas pessoas, tem inimigos (mesmo que não saiba). Existem pessoas que, do ponto de vista do poder no mundo invisível, são perigosas demais. "Há pessoas que, se você apontar o dedo, o dedo vira. Todo político, grande ou pequeno, tem seu curandeiro. E deve fazer alianças para se proteger do mundo invisível e prosperar", disse Chale Ossufo.

– "Todo político deve ter anciãos para pedir conselhos sobre quem é bom, ou não. Quem deve estar do meu lado, etc. Isso é inevitável. Ao menos em Moçambique é inevitável".

– "Guebuza, quando era presidente, trouxe um curandeiro ao Norte. Veio ajoelhar em uma árvore aqui"[8].

– "Eu não! Ninguém evita. Se evita, estais a ver", disse Chale Ossufo a admoestar.

Produção de verdades e produção da verdade como valor

Foucault deu ao termo *veridição* um sentido para a designação dos modos como a verdade é produzida, ou dos modos como ela se manifesta, em função das possibilidades de constituição de um *discurso verdadeiro* (Foucault 2018). Esta

8 Armando Guebuza foi presidente de Moçambique de 2005 a 2015.

noção de veridição está contida, também, no entendimento da noção de *modos de existência* (Latour 2019a, 155-6). Isto sucede na medida em que o conceito de modos de existência está comprometido com a produção de valores e, assim, com a produção da verdade como valor moral para os modernos (Daston 2017, 37-67; Latour 2019b, 143-65). Contudo, existe uma diferença fundamental entre Foucault e Latour sobre os modos de veridição. Para Foucault, a *aleturgia* (manifestação da verdade), os *atos de verdade* e os *regimes de verdade* estão comprometidos com uma agência humana prefigurada no papel do sujeito, na conformação entre manifestação da verdade e manifestação do poder para a "nossa sociedade" (Foucault 2018, 67-99). Todavia, entendo que, para Latour, a manifestação da verdade, a partir de seus atos de verdade, estaria comprometida também com uma agência não humana presente nos diferentes coletivos que se formam a partir de ontologias variáveis prefigurando a ação, tanto de humanos, como de não humanos, incluindo uma gama de *seres invisíveis* que são negados discursivamente pelos modernos, mas que se fazem presentes em profusão entre os modos de existência modernos e não modernos (Latour 2019a, 155-74).

Na composição da política em Nampula, enfatizo que existe a presença de diferentes, e divergentes, metafísicas advindas do Estado e da tradição. E ambas performam como diferentes modos de existência (Figueiredo 2020), cada uma delas com os seus devidos *cadernos de encargos* (Latour 2019a, 156). Assim, ao levarmos em consideração uma noção extensiva de modos de veridição (Foucault 2018, Latour 2019a), é importante frisar que a produção da verdade como um valor, especificamente para os modernos, está diretamente ligada às formas distintas de produção de "discursos de visibilidade", como a discursividade da objetividade dos fatos científicos e como o discurso da transparência política, presente na discursividade da democracia. A importância deste vínculo analítico fica explícita ao correlacionar as formas de produção de visibilidade e de invisibilidade, tanto para o discurso da feitiçaria como para o discurso da ciência e da democracia. Para fins analíticos farei a seguir uma digressão esquemática da produção da verdade por meio dos discursos de visibilidade, tanto na produção dos fatos científicos, como na produção da transparência política. Contudo, guardemos em mente que se trata de uma abstração que tem sua correspondência nas práticas científicas e nas práticas de regulação e implementação de políticas públicas em regimes democráticos.

Na discursividade da objetividade da ciência, os fatos científicos produzem certeza desde que estejam estabilizados pelos parâmetros de uma *economia moral da ciência* (Daston 2017, 37-67): pelos critérios de quantificação (cujo valor principal a ser perseguido é o da precisão); do empirismo (cujo valor principal a ser perseguido é a confiança na reprodutibilidade dos fenômenos e a confiança metódica na eficácia dos peritos); e, por fim, pelos critérios da objetividade (que é um valor em si a ser perseguido), cuja verdade transparece na medida em que se exerce uma *epistemologia da autenticidade* (Daston 2017, 60), na qual se almeja o dado (*data*) ("aquilo que foi oferecido", seja pela natureza, seja pelo engenho científico) e que deve ser purificado da intervenção humana no ato da observa-

ção científica, para que a objetividade seja manifesta como verdade externa e transcendente. A produção dos fatos científicos, por meio do aparato metódico e técnico da ciência, se dá como *atos de verdade* (Foucault 2018, 75) produzidos, tanto pelos cientistas em seus laboratórios, mas também pelos seus inúmeros coletivos de não humanos (Latour, 2019b, 143-87), que, apesar de negados discursivamente, são atores, testemunhas e objetos da manifestação da verdade dos fatos científicos (Foucault 2018, 75-6).

Na discursividade da transparência política, uma condição fundante para a narrativa da modernização reflexiva do Estado liberal (Mouffe 2015, 63) e uma das prerrogativas dos princípios clássicos de boa governança (TCU 2014, 32; 2021, 16), a "transparência" se manifesta como verdade por meio de um conjunto de ações "purificadoras" que se sustentam nos critérios de governança e de governabilidade. Por sua vez, a governança pública se refere aos "arranjos institucionais que condicionam a forma como as políticas são elaboradas, implementadas e avaliadas em benefício da sociedade" (TCU, 2014). Já a governabilidade se refere à existência de condições políticas que sustentem as políticas públicas em ambiente democrático (Santos 1997, TCU 2014). Na prática, estes conceitos são indistinguíveis. Segundo Araújo (2002), "as variáveis de governabilidade e de governança mantêm entre si uma relação muito forte, sendo complementares e o seu vínculo instável, dinâmico e indissolúvel, cabendo a separação apenas para fins didáticos analíticos".

Para os fins que nos interessam, tomo a noção de *boa governança* como uma economia moral das ciências de gestão do Estado havendo um paralelo com a economia moral da ciência. A *boa governança* é um dos pilares ideais da administração pública contemporânea e base ideológica da implementação de políticas públicas e dos valores da administração pública dos governos democráticos. Para este artigo, entendo a boa governança também como valor moral, que expressa um conjunto normativo de condutas técnicas para o seu alcance. Além disso, dou ênfase a apenas um dos seus princípios básicos, o da *transparência*. Neste caso, existe uma agenda de práticas de governança consideradas racionais e necessárias para o bom ordenamento de políticas públicas. Segundo o Tribunal de Contas da União (TCU 2014, 32-3; 2021, 16-7), "(...) uma das referências usualmente utilizadas, especialmente no contexto do processo decisório, é rol de oito princípios (ou características) de boa governança preconizado pela Unescap[9], assim constituído: participação, orientação a consensos, accountability, transparência, responsividade, eficiência e efetividade, estado de direito, equidade e inclusão" (UNESCAP, 2009). Assim, a boa governança opera como atuação da verdade como valor e princípio no campo político, opondo-se à corrupção, que pode ser entendida como uma forma de produção do oculto na política, por oposição à transparência (Figueiredo 2020, 213-4).

Uma vez que temos em mente as formas discursivas pelas quais determinados modos de existência modernos produzem a verdade como valor, a partir de discursos de visibilidade, podemos seguir na compreensão de que existem metafísicas do oculto, mas também, metafísicas do visível. No discurso da feitiçaria, no

9 United Nations Economic and Social Commission for Asia and the Pacific (UNESCAP).

norte de Moçambique, o invisível está presente no mundo visível, a partir de uma metafísica produtora do oculto. Sendo assim, existem técnicas e encargos para atender uma demanda de gestão do oculto (Blanes 2017, Comaroff e Comaroff, 1999, Figueiredo 2020, 183-210, West 2009).

Por sua parte, na democracia liberal e na ciência moderna, o oculto tende a ser banido dos seus respectivos campos de ação discursiva. Isso não quer dizer que não haja uma produção do oculto, exatamente porque ele é negado constantemente, para que a verdade do visível possa se manifestar de forma estabilizada. Portanto, não haveria uma gestão do oculto no caderno de encargos das metafísicas da visibilidade. No lugar disso, existe uma "gestão da transparência", daquilo que se manifesta constantemente como claro, compreensível a "todos" e, portanto, daquilo que é verdadeiro. Esta gestão da transparência, em contraste com a gestão do oculto, está, de muitas maneiras, vinculada às práticas de purificação dos modernos, que Latour apresenta em seus estudos (Latour 2000). Isso porque, é na transparência (dos fatos científicos, da democracia, da boa governança) que se manifesta a verdade como sendo racional e justa, algo a ser almejado e perseguido por todos, impondo um princípio de universalidade. Nisto se manifesta o seu valor moral, porque torna tudo o mais visível, equânime e bom. A verdade se dá, assim, purificada e transcendente, externa ao plano da vivência ordinária e turva do "senso comum".

Desta maneira, percebemos uma diferença fundamental entre as discursividades modernas da democracia e da ciência e a discursividade tradicional da feitiçaria através de suas distintas metafísicas. Para fins didáticos, inferimos metafísicas do visível: "e conhecereis a verdade". A verdade está na transparência do visível, na política, nos fatos científicos, na externalidade e isonomia do poder. Entretanto, nas metafísicas do oculto, a verdade não se dá transcendente e não deve ser acessível a todos, pois o poder está no oculto. Logo, a verdade também está oculta e apenas pessoas especiais, que possuem capacidades especiais, têm acesso ao oculto e ao poder de ter uma visibilidade transcendente sobre o mundo visível e o mundo invisível. Desta forma, na metafísica do oculto produzida no norte de Moçambique, a verdade se dá como manifesta pelos atos de verdade que se atualizam através de líderes responsáveis, que acessam o oculto para combater os atos invisíveis de feiticeiros maléficos (Figueiredo 2020, West 2009). No caso das metafísicas do visível, a verdade se dá como manifesta nas ações discursivas de transparência, dispensando-se discursivamente a existência das suas ações sobre o oculto.

No entanto, uma vez que não há uma gestão do oculto por meio das discursividades do visível, existe uma "forma outra" de manutenção da invisibilidade[10]. No caso da política em Nampula, como observamos acima, o fato de Amurane dispensar a feitiçaria e agir exclusivamente como perito em gestão pública, aplicando as técnicas de gerenciamento de finanças e da boa governança (diga-se, uma linguagem oculta para a maioria das pessoas comuns), não impede que os seus atos modernos sejam interpretados através da feitiçaria, dando sentido, assim, às suas ações técnicas de governança entendendo-as como ações outras, meios ocultos

10 No caso da ciência moderna, essa "forma outra" de produção de invisibilidades está ligada também ao que Latour denomina como "produção de híbridos" (Latour 2000).

Anu. Antropol. (Brasília) v. 48, n. 2, pp.82-101. (maio-agosto/2023). Universidade de Brasília. ISSN 2357-738X. https://doi.org/10.4000/aa.11090

de efetivação dos seus êxitos políticos. No contexto que trataremos a seguir existe uma produção do oculto por meio de discursividades negacionistas, que atuam por meio de "narrativas feiticeiras", como boatos e *fake news*. Essas discursividades atuam também como uma epistemologia complementar ao visível, produzindo horizontes de sentidos para gerenciar as práticas ocultas presentes no ambiente de incertezas da pós-verdade.

Conexões parciais: a pós-verdade como discursividade feiticeira

Nos exemplos etnográficos de gestão do poder em Nampula, referidos acima, temos duas posturas praticamente opostas. De um lado, Chale Ossufo escolheu praticar uma "política de mediação" entre o visível e o invisível, em que os boatos[11] sobre feitiçaria são submetidos a uma verificação de ordem empírica, como testes de validação do conhecimento entre uma metafísica do visível e uma metafísica do invisível. Por outro lado, Mahamudo Amurane escolheu uma saída modernista, ao optar por gerenciar o poder por meio da transparência, conforme o reconhecimento dos riscos de boatos e a presença da discursividade da feitiçaria no campo político, preferindo se afastar do comprometimento com uma agenda de encargos da gestão do oculto. No entanto, em ambos os casos, existe um receio acerca dos "riscos dos boatos". Esses riscos incidem sobre a capacidade que os boatos têm de produzir e transportar incertezas, o que vem a ser uma forma de produção do oculto.

11 Refiro-me aos *boatos* como sinônimo de *rumores*. No norte de Moçambique, as pessoas utilizam o termo boato para designar o que tratamos na antropologia como rumores. Portanto, entendo *boatos* também como uma categoria "nativa".

Enquanto forma narrativa, os boatos têm o poder de gerar incertezas. Isto estaria em conformidade com a definição de pós-verdade oferecida por Letícia Cesarino (2021a), a saber, uma "crise de confiança", de base comunicacional e epistêmica, que tende a se generalizar ao colocar as certezas institucionais da modernidade em desorganização. Assim, a pós-verdade, aliada a uma episteme neoliberal por meio das mídias digitais, gera um ambiente de crise permanente (Cesarino 2020, 2021a, 83, 2021b, Chun 2016, Faltay 2020). Esta situação tem alimentado um sentimento geral de incertezas políticas e epistêmicas que se tornou característico da ascensão de movimentos negacionistas e do soerguimento de líderes populistas antidemocráticos (Brown 2021, Empoli 2019, Szwako e Ratton 2022).

Esta confluência entre neoliberalismo, democracia, discursividade científica, capitalismo, mídias digitais e pós-verdade tem gerado contextos de conflitos e de incertezas em escala internacional. Em África existe ainda o fenômeno do aumento das práticas de feitiçaria, no momento em que a democracia e o neoliberalismo chegam ao continente. Este evento é identificado por alguns antropólogos desde os anos noventa do século XX (Geschiere 1997, 2006, 2013, West 2008, 2009), na contramão do que muitos teóricos do neoliberalismo (Lourenço 2009, Orre 2009, West 2009, 314) esperavam acontecer com a intensificação das discursividades modernistas. No entanto, ao contrário do que autores, como Geschiere, elaboraram, ao imputar à feitiçaria uma dinâmica discursiva de modernidade africana, em que se fala em "feitiçaria moderna", sigo em outra direção. Acompanhando a

"dramatização" feita por Stengers e Pignarre (2005), ao levar a sério as lógicas presentes na discursividade da feitiçaria, proponho tentarmos perceber a dinâmica da produção de incertezas na pós-verdade como uma discursividade feiticeira.

No norte de Moçambique costuma-se ouvir que a feitiçaria se espalha através dos boatos (Figueiredo 2020, 183-210). Os boatos transportam a dúvida em sua narrativa, a indiscernibilidade entre verdade e mentira, fato e feito, visível e invisível (Menezes 2020, 22). Portanto, como a feitiçaria opera também sendo uma linguagem de conflito e de desigualdades (Feliciano 1998, West 2009), ao atuar como uma episteme própria ao oculto, os boatos também espalham a feitiçaria no seio da comunidade. Assim, a partir de um "princípio de incerteza", podemos estabelecer uma conexão parcial (Strathern 2004) entre a feitiçaria e a pós-verdade. Se, a partir do norte de Moçambique, diz-se que a feitiçaria se espalha por meio dos boatos, podemos também dizer que as discursividades da pós-verdade se espalham por meio das chamadas *fake news*.

A correlação entre boatos e *fake news*, que proponho, deve ser entendida a partir da consideração de suas características epistêmicas. Limitando-nos ao Brasil, existem muitas formas distinguíveis de *fake news*, com exemplos práticos encontrados em proliferação pela internet. Tais exemplos vão desde casos semelhantes aos boatos de acusação por feitiçaria, comuns em Moçambique (West 2008) e em outros países africanos (Blanes 2017) – como foi o caso do linchamento de Fabiane Maria de Jesus, no ano de 2014, no Guarujá, litoral paulista, motivado por um boato nas redes sociais a respeito de uma mulher que sequestrava crianças para práticas de magia negra (Rossi 2014) – até os casos de associações complexas em que *fake news* são geradas em profusão por redes profissionais de desinformação, como o grupo antivacina *Médicos pela Vida* (MPV), uma organização com milhares de seguidores na internet e ramificações de influência política no governo Bolsonaro, elos políticos internacionais com movimentos *antivaxxers* e movimentos de extrema direita, incluindo nazistas (Ciência Suja, 2023). Desta maneira, guardadas as devidas diferenças no que diz respeito ao alcance e aos meios de transmissão entre os boatos e as chamadas *fake news*, que são reconhecidas enquanto tal pela forma de disseminação nos meios digitais, ambas as narrativas compartilham de uma mesma operacionalidade epistêmica (Empoli 2019, Menezes 2020, Sampaio 2022).

A primeira característica compartilhada é de que ambas as formas de comunicação transportam informações não verificadas (Empoli 2019, Menezes 2020). A segunda característica é que as duas formas narrativas têm um caráter de crítica, imbuído pela impossibilidade de identificação e, portanto, de comprometimento de responsabilidade individual pela informação. Entretanto, a não verificação presente nas respectivas formas narrativas tende a ser compensada por uma "confiança de família", embasada na proximidade e na possível idoneidade do(s) relator(es), em substituição à confiança depositada nos peritos e nas instituições modernas (Cesarino 2021a). O conjunto dessas características dão aos boatos e às *fake news* um modo de operação epistêmica baseado em um princípio de incerteza, que pode se aliar ainda ao "princípio do vazamento", característico das

epistemes conspiratórias, em que "verdades parciais [são] vazadas para contar mentiras deliberadas, e mentiras deliberadas [são] contadas para vazar verdades parciais" (Almeida 2018, 6; Wagner 2000, 362). Portanto, os boatos, assim como as *fake news,* alimentam também um discurso conspiracionista como "hábitos de pensamento" que se direcionam para a interpretação da realidade mediante contextos de conflitos e de incertezas (Almeida 2018, 7). As teorias da conspiração são discursividades também presentes nos contextos da feitiçaria, assim como nas discursividades negacionistas da pós-verdade[12].

Tendo em vista que a dúvida, entendida como princípio de incerteza, de indiscernibilidade entre verdade e mentira, é a principal característica tanto dos boatos, como das chamadas *fake news,* podemos dizer que tem ocorrido um equívoco de ordem moral e epistêmica ao denominar os fenômenos identificados na pós-verdade como "*fake news*" ("notícias falsas") (Sampaio 2022). Uma vez que este termo tenha sido cunhado por jornalistas, e ao observarmos que um dos princípios éticos e morais que caracterizam o jornalismo enquanto uma instituição moderna é o seu papel de "purificação", ou seja, de verificação das informações, discernindo-as entre informações verdadeiras e confiáveis e informações falsas, existe a falsa pressuposição de que há previamente (como dada) uma comunicação "limpa", "correta" e "normal", portanto, mais exata. Tal consideração implica na presunção de que existe uma "objetividade prévia", *a priori,* contida nos enunciados, que permite discerni-los, de antemão, entre verdadeiros e falsos. Neste sentido, a alcunha de "*fake news*" é utilizada recorrentemente pela mídia antes mesmo que tenha havido uma submissão caso a caso aos critérios e técnicas de checagem das informações[13]. Contudo, essa purificação, que pressupõe uma racionalidade prévia e dada nos enunciados, é justamente aquilo que um boato (entendido como *fake news*) nega na sua eficácia comprometida com o princípio de incerteza. Portanto, "*fake news*" não me parece ser um bom termo para nomear exatamente aquilo que se apresenta como um boato, mas que se espalha não apenas pelo boca a boca (Menezes, Guterres *et al.* 2020), mas também pela interação humano-máquina (Cesarino 2021b) e pela interação entre humano, informação não verificada e objetos técnicos (computadores, mídias digitais, smartphones, etc.) (Sampaio 2022).

Por fim, outra característica compartilhada entre discursividades conspiratórias, "*fake news*" e discursividade da feitiçaria é o seu "caráter de absorção", de captura, de elementos discursivos externos, apropriando-se deles como se fizessem parte de uma dimensão do oculto, portanto, sendo do domínio próprio dessas discursividades. No caso dos discursos negacionistas, das gramáticas conspiratórias e das pseudociências emergentes (Almeida 2018, Cesarino 2021a, 2021c, Ciência Suja 2023), há uma constante captura dos discursos científicos deslocando as suas atribuições e elos causais ao plano da incerteza e do oculto. Por parte das chamadas "*fake news*", ocorre uma captura, tanto de discursividades científicas e institucionais, como de artefatos factuais encontrados na forma de elementos audiovisuais usados para aumentar o princípio de incerteza entre fato e feito. No caso da feitiçaria no norte de Moçambique, o exemplo mais direto de captura es-

12 Neste artigo desejo apenas chamar a atenção para a correlação epistêmica entre boatos e *fake news*, mediante diferentes regimes de verdade em operação. Porém, dada a longa tradição teórica de estudos transdisciplinares sobre o tema dos rumores, pretendo desenvolver uma análise posterior sobre as *fake news*, inserindo este tema em um diálogo com a teoria dos rumores (Menezes, Guterres *et al.* 2020).

13 De alguma forma, podemos dizer que existe uma predisposição em assumirmos o risco de agir com base em informações não verificadas (Menezes 2020, 28-34), apenas baseados em uma "confiança de família" nos relatores ou na forma do relato em si, como acontece com frequência no caso das chamadas *fake news*, em que a manipulação e a apropriação de artefatos audiovisuais aumentam o grau de imprecisão entre verdade e mentira na mesma medida em que performam um efeito de veracidade.

Anu. Antropol. (Brasília) v. 48, n. 2, pp.82-101. (maio-agosto/2023). Universidade de Brasília. ISSN 2357-738X. https://doi.org/10.4000/aa.11090

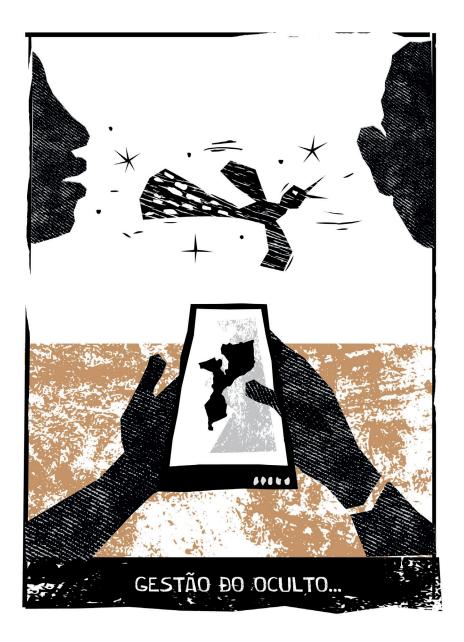
trangeira de uma discursividade é o uso da linguagem técnica da guerra nos assuntos de feitiçaria. O uso de termos referentes aos objetos técnicos da guerra, como "helicópteros" e "aviões" invisíveis, espaços "minados" como estratégia de defesa mágica, ou ainda, combates feiticeiros feitos sob a forma de "artilharia antiaérea", "mísseis", etc. (Figueiredo 2020, 204 [nota 134], West 2009). Esta capacidade de captura discursiva compõe o caráter da agência inerente às discursividades que operam por meio de metafísicas produtoras do oculto.

Considerações conclusivas: o que os negacionismos negam?

A partir do campo político de Nampula, Moçambique, onde existe a presença de metafísicas divergentes, podemos observar com maior clareza a dissonância entre os valores produzidos a partir dos discursos de visibilidade, característicos dos modos de existência modernos, em contraponto às discursividades que produzem o oculto, seja pela feitiçaria, seja pela pós-verdade.

Vimos também que os discursos de visibilidade se dão como manifestações da verdade, a partir de atos e condutas que funcionam como meios de purificar, externalizar e transcender a verdade em relação ao "senso comum". Assim, estabelecem o fundamento da verdade como valor universal, dando às instituições modernas (como a ciência e a democracia) a grande meta-função de produzir ordem e confiança em oposição a um mundo de incertezas.

No entanto, mediante a existência de ontologias variáveis, em que a moral é contextual (Read 2018), podemos concluir que uma resposta mais satisfatória à pergunta sobre o que exatamente os negacionismos negam, seria dizer que não há uma negação da verdade em si, mas uma negação dos meios pelos quais a modernidade efetua a verdade como valor transcendente e universal, através da presunção de racionalidade contida em suas economias morais. Este critério fundamental de produção dos valores universais modernos é exatamente aquilo que é colocado em dúvida pelas metafísicas produtoras do oculto. Portanto, destaco a importância em perceber as conexões entre diferentes discursividades que se levantam em oposição aos modos de veridição dos modernos, seja pela feitiçaria, presente em diversos contextos mundo afora, seja pela presença dos negacionismos, das discursividades conspiratórias, das epistemes neoliberais e da pós-verdade.

Anu. Antropol. (Brasília) v. 48, n. 2, pp.82-101. (maio-agosto/2023). Universidade de Brasília. ISSN 2357-738X. https://doi.org/10.4000/aa.11090

Web Art "Negacionismos na estética do Cordel" elaborado especialmente para o presente dossiê. Vinicius Chaves, Iniv, 2022.

Recebido em 07/11/2022.
Aprovado em 19/06/2023 pela editora Kelly Silva (https://orcid.org/0000-0003-3388-2655).

Referências

Almeida, Rafael. 2018. "Notas para uma reflexão sobre as 'teorias da conspiração'". *Ponto Urbe*, nº 23. https://journals.openedition.org/pontourbe/5615

Araújo, Vinícius de Carvalho. 2002. A *conceituação de governabilidade e governança: Da sua relação entre si e com o conjunto da reforma do Estado e do seu aparelho*. Brasília: ENAP.

Ashforth, Adam. 2005. *Witchcraft, violence and democracy in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press.

Blanes, Ruy. 2017. "The ndoki index: Sorcery, economy, and invisible operations in the Angolan urban sphere". In *Pentecostalism and withcraft: Spiritual warfare in Africa and Melanesia*, edited by Knut Rio, Ruy Blanes and Michelle MacCarthy, 93–114. Londres: Palgrave Macmillan.

Brown, Wendy. 2021. *Nas ruínas do neoliberalismo. A ascensão da política antidemocrática no Ocidente*. São Paulo: Politeia.

Cesarino, Letícia. 2020. "What the Brazilian 2018 elections tell us about post-truth in the neoliberal-digital era". *Cultural Anthropology, Hot Spots*. https://culanth.org/fieldsights/what -the-brazilian-2018-elections-tell-us-about-post-truth-in-the-neoliberal-digital-era

Cesarino, Letícia. 2021a. Pós-verdade e a crise do sistema de peritos: Uma explicação cibernética. *Ilha – Revista de Antropologia* 23, nº 1: 73–93.

Cesarino, Letícia. 2021b. "As ideias voltaram ao lugar? Temporalidades não lineares no neoliberalismo autoritário brasileiro e sua infraestrutura digital". *Caderno CRH*, nº 34: 1–18.

Cesarino, Letícia. 2021c. "Tratamento precoce: Negacionismo ou alt-science?" Blog Labemus. https://blogdolabemus.com/?s=Let%C3%ADcia+Cesarino

Chun, Wendy. 2016. *Updating to remain the same: Habitual new media*. Cambridge, MA: MIT Press.

Ciência Suja. 2023. "A rede antivacina". Apresentadores: Theo Ruprecht, Thaís Manarini e Chloé Pinheiro. *Ciência Suja*, 27 de abril. Podcast. https://open.spotify.com/episode/ 1kpQZC3DGluUmqliIZe89y?si=84a420e745364a91&nd=1

Comaroff, Jean, e John Comaroff. 1999. "Occult economies and the violence of abstraction: notes from the South African postcolony". *American Ethnologist* 26, nº 2: 279–303.

Daston, Lorraine. 2017. "A economia moral da ciência". In *Historicidade e objetividade*, 37–67. São Paulo: LiberArs.

Empoli, Giuliano Da. 2019. *Os engenheiros do caos. Como as fake news, as teorias da conspiração e os algoritmos estão sendo utilizados para disseminar ódio, medo e influenciar eleições*. São Paulo: Vestígio.

Englund, Harri. 1996. "Witchcraft, modernity and the person: The morality accumulation in Central Malawi". *Critique of Anthropology* 16, nº 3: 257–79.

Evans-Pritchard, Edward Evan. 2005 [1976]. *Bruxaria, oráculos e magia entre os azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Faltay, Paulo. 2020. "Máquinas paranoides e sujeitos influenciáveis: Conspiração, conhecimento e subjetividade em redes algorítmicas". Tese de Doutorado. Universi-

dade Federal do Rio de Janeiro.

Feliciano, José Fialho. 1998. "Comércio e acumulação nas sociedades moçambicanas". In *Actas do seminário – Moçambique: Navegações, comércio e técnicas*, 351–61. Maputo: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.

Figueiredo, Daniel A. de Jesus. 2020. "Entre o visível e o invisível: Linguagens de poder e composição da política em Nampula, Moçambique". Tese de doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais.

Foucault, Michel. 2018. *Do governo dos vivos*. São Paulo: WMF – Martins Fontes.

Geschiere, Peter. 2013. *Política de la pertenencia: Brujería, autoctonía e intimidad*. México (D. F.): Fondo de Cultura Económica.

Geschiere, Peter. 1995. *Sorcellerie et politique en Afrique: La viande des autres*. Paris: Kartala.

Geschiere, Peter. 1997. *The modernity of witchcraft: Politics and the occult in postcolonial Africa*. Charlottesville: University of Virginia Press.

Geschiere, Peter. 2006. "Feitiçaria e modernidade nos Camarões: Alguns pensamentos sobre uma estranha cumplicidade". *Revista Afro-Ásia*, Universidade Federal da Bahia, nº 34: 9–38.

Horton, Robin. 1993. *Patterns of thought in Africa and the West*. Cambridge: Cambridge University Press.

Latour, Bruno. 2019a. *Investigação sobre os modos de existência: Uma antropologia dos modernos*. Petrópolis: Vozes.

Latour, Bruno. 2000. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34.

Latour, Bruno. 2019b. *Políticas da natureza: Como associar as ciências à democracia*. São Paulo: UNESP.

Lourenço, Vitor Alexandre. 2009. "Estado, autoridades tradicionais e *transição democrática* em Moçambique: Questões teóricas, dinâmicas sociais e estratégias políticas". *Cadernos de Estudos Africanos*. Autoridades tradicionais em África: um universo em mudança, nº 16/17: 115–38.

Marshall, Ruth. 2009. *Political Spiritualities. The pentecostal revolution in Nigeria*. Chicago: University of Chicago Press.

Menezes, Palloma. 2020. "Teorias dos rumores: Comparações entre definições e perspectivas". Dossiê "Sociologia e antropologia dos rumores". *Sociabilidades Humanas – Revista de Antropologia e Sociologia* 4, nº 12: 21–42.

Menezes, Palloma, Anelise Guterres, *et al*. 2020. "Apresentação". Dossiê "Sociologia e antropologia dos rumores". *Sociabilidades Humanas – Revista de Antropologia e Sociologia* 4, nº 12: 15–20.

Moore, Henrietta, e Todd Sanders, eds. 2001. *Magical interpretations, material realities. Modernity, witchcraft and the occult in postcolonial Africa*. Londres; Nova Iorque: Routledge.

Mouffe, Chantal. 2015. *Sobre o político*. São Paulo: WMF – Martins Fontes.

Orre, Aslak. 2009. "Fantoches e cavalos de Tróia? Instrumentalização das autoridades tradicionais em Angola e Moçambique". *Cadernos de Estudos Africanos*, Autoridades tradicionais em África: um universo em mudança, nº 16/17: 139–78.

Ossufo, Chale. 2020. "48 - A Conversar com Chale Ossufo (Corredor de Nacala)" [dez. 2016]. Entrevistadores: Daniel A. de Jesus Figueiredo e Patrick Arley de Resende.

LACS/UFMG e Muitxs Outrxs*. Youtube, Canal Corredor de Nacala, (01:59:54 h). https://youtu.be/ hvCkupgw3JU

Read, Kenneth. 2018 [1955]. "A pessoa moral em seu contexto". In *A questão moral: Uma antologia crítica*, organizado por Didier Fassin e Samuel Lézé, 236–48. Campinas: Unicamp.

Rossi, Mariane. 2014. "Mulher espancada após boatos em rede social morre em Guarujá, SP. Ela foi agredida após ser acusada de praticar magia negra com crianças. Moradores registraram vídeos mostrando a agressão e postaram na web". G1, Santos e Região, 05/05/2014. https://g1.globo.com/sp/santos-regiao/noticia/2014/05/mulher-espancada-apos-boatos-em-rede-social-morre-em-guaruja-sp.html

Sampaio, Rafael Cardoso. 2022. "*Fake news*". In *Dicionário dos negacionismos no Brasil*, organizado por José Szwako, e José Luiz Ratton, 133–6. Recife: Cepe.

Santos, Maria Helena de Castro. 1997. "Governabilidade, governança e democracia: Criação de capacidade governativa e relações executivo-legislativo no Brasil pós-Constituinte". *Dados* 40, nº 3: 335–76.

Stengers, Isabelle, Philippe Pignarre. 2005. *La sorcellerie capitaliste: Pratiques de désenvoûtement*. Paris: La Découverte.

Strathern, Marilyn. 2004. *Partial connections*. New York; Oxford: Altamira Press.

Szwako, José, e José Luiz Ratton. 2022. *Dicionário dos negacionismos no Brasil*. Recife: Cepe.

TCU – Tribunal de Contas da União. 2014. *Referencial para avaliação de governança em políticas públicas*. Brasília: Tribunal de Contas da União.

TCU – Tribunal de Contas da União. 2021. *Dez passos para a boa governança*, 2ª ed. Brasília: Tribunal de Contas da União.

Trentini, Daria. 2016. "'The night war of Nampula': Vulnerable children, social change and spiritual insecurity in northern Mozambique". *Africa: Journal of the International African Institute* (IAI) 86, nº 3: 528–51. https://www.africabib.org/rec.php?RID=407464336

UNESCAP – United Nations Economic and Social Commission for Asian and the Pacific. 2009. *What is good governance?* Thailand: Unescap.

Wagner, Roy. 2000. "Our very own cargo cult". *Oceania*, nº 70: 362–72.

West, Harry G. 2008. "'Governem-se vocês mesmos!'. Democracia e carnificina no norte de Moçambique". *Análise Social* XLIII, nº 2: 347–68.

West, Harry G. 2009. *Kupilikula: O poder e o invisível em Mueda, Moçambique*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais (ICS).

Anu. Antropol. (Brasília) v. 48, n. 2, pp.82-101. (maio-agosto/2023). Universidade de Brasília. ISSN 2357-738X. https://doi.org/10.4000/aa.11090